

LIBROS

HABERMAS, Jürgen: *Erläuterung zur Diskursethik* (Aclaraciones sobre la ética discursiva), Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

Ocho años después de la aparición de su libro "Conciencia moral y acción comunicativa", lanza Habermas un nuevo estudio sobre la ética discursiva, publicado por la editorial Suhrkamp de Frankfurt. El libro, titulado *Erläuterungen zur Diskursethik* (Aclaraciones sobre la ética discursiva), reúne algunos ensayos publicados separadamente en diferentes ocasiones, agregando además tres trabajos inéditos que son fruto de las discusiones sostenidas en los últimos años, tanto en Berkeley (E.E.U.U.), como en Frankfurt, donde Habermas ha tenido la oportunidad de confrontarse con las críticas de sus oponentes. Se trata, entonces, de una obra polémica, en el estilo al que ya nos tiene acostumbrados el sexagenario pensador alemán.

La discusión respecto al tipo de cultura individualista engendrada por la modernidad ha provocado diferentes respuestas a partir de la ética filosófica. Unos reclaman el regreso a los valores tradicionales de la vida comunitaria como medio único para asegurar la felicidad del individuo en las sociedades modernas; otros, por el contrario, celebran el individualismo como el triunfo de la libertad sobre todo tipo de metarelatos. Una tercera posición es la de aquellos que, fieles a la tradición kantiana, se aferran a un universalismo abstracto o defienden la posibilidad de una fundamentación última de la ética. Una propuesta ética alternativa a estas tres posiciones es justamente lo que pretende Habermas con su teoría discursiva de la moral.

Frente a los que llama "neoaristotélicos", Habermas afirma que el recurso a la *phronesis* no hace justicia a las estructuras pluralistas originadas por la modernidad. Ya no podemos replegarnos en una racionalidad de procedencia local basada en las intuiciones morales válidas en formas de vida concretas, pues esto implicaría un retroceso con respecto a los cambios estructurales operados al interior de las sociedades modernas. Hay que tener en cuenta, nos dice Habermas, que la modernidad supone la emergencia de instituciones sociales y políticas correspondientes a un estado posconvencional de la conciencia colectiva; esto implica, a su vez, la existencia de un nuevo tipo de socialización en el que los individuos aprenden a problematizar

discursivamente la validez de normas sociales que aparecen como incuestionables en el *mundo de la vida*. De modo que cualquier intento de fundamentar las normas morales en el ámbito de la eticidad (*Sittlichkeit*) impide una toma de distancia crítica frente al orden establecido y representa, por ello, una afirmación del *status quo*. En este sentido, las "éticas del bien" se hallan frecuentemente asociadas con posiciones políticas de carácter conservador.

Lo que se busca no es, entonces, una ética que, en la tradición aristotélica, se ocupe de responder a la pregunta "¿en qué consiste la vida buena?", puesto que la razón práctica es reducida aquí al nivel de una *prudentia* que se mueve siempre en el horizonte de las prácticas tradicionalmente reconocidas. Lo que Habermas propone es colocar el acento no en la pregunta por la felicidad, sino en la pregunta por la *justicia*, ya que el desarrollo de la subjetividad se constituye al interior de una comunidad de comunicación y, por lo tanto, la felicidad individual implica necesariamente la *solidaridad*. Esta propuesta se encuadra en el proyecto que anima la totalidad de la obra habermasiana: mostrar que la modernidad no sólo ha significado el despliegue de la racionalidad instrumental, sino que también abre la posibilidad a la construcción de una sociedad justa, capaz de reconciliar los intereses particulares con los generales.

Una teoría moral que aspire a asumir críticamente el carácter pluralista de la cultura moderna deberá abandonar, entonces, la reflexión sobre contenidos específicos y concentrarse, más bien, en el análisis de los principios que han de dirigir la argumentación moral. Además de ser formal, la teoría que sugiere Habermas es de carácter contrafáctico, por ser prefiguración de unas condiciones ideales de socialización. Justamente esta anticipación de una situación social de igualdad es la que permite juzgar, a contraluz, de qué manera los participantes en un discurso práctico pueden hacer valer sus intereses y razones. Para ello Habermas propone dos principios básicos: el principio "U" (*Universalisierungsgrundsatz*) establece que solamente son válidas aquellas normas que satisfagan los intereses de todos los participantes y sean aceptadas sin ningún tipo de coacción exterior; el principio "D" agrega que todos los participantes deben ser reconocidos como iguales, libres y racionales.

Lo anterior no significa, como quiere el profesor de Tübinga, Rüdiger Bubner, que la ética discursiva represente la abstracción completa de la realidad social. Bubner apoya su tesis en la crítica de Hegel a Kant, en el sentido de que el formalismo ético no da respuesta alguna a los dilemas morales de la vida cotidiana. Habermas muestra que esta objeción de Hegel no es aplicable a la ética discursiva, puesto que rompe con el hiato que Kant establecía entre los dos reinos, el inteligible y el sensible. De ahí que si bien los principios anteriormente mencionados no pretenden responder a preguntas morales concretas, esto no implica una abstracción de la vida cotidiana porque los sujetos que toman parte de un discurso práctico han sido socializados al interior de una comunidad empírica de comunicación y, además, son *ellos mismos* los que tienen que decidir cuáles problemas son relevantes y cuáles respuestas son adecuadas. Habermas insiste en que no son los intelectuales ni

los políticos quienes deben decidir cuáles son los asuntos moralmente importantes para la sociedad, sino que esto ha de ser el resultado consensual de un discurso práctico de carácter público y libre. La ética discursiva no proporciona fórmulas que nos permitan "saber" cómo debemos actuar en determinada situación, pues parte del supuesto de que la modernidad ha favorecido la aparición masiva de individuos capaces de decidir por sí mismos -y de manera racional- lo que les conviene.

En esta misma línea de reconocimiento a la modernidad se mueve la polémica con el teólogo canadiense Charles Taylor, quien reivindica para la filosofía la misión clásica de esclarecer cuál sea el "sentido de la vida". Según Taylor, es en la ética donde la filosofía encuentra el elemento propio para orientar a la humanidad y darle fuerzas para "comprometerse con lo bueno"; y cuando los argumentos no sean suficientes, ahí está el arte para abrirnos los ojos, pues la experiencia estética nos pone en contacto intuitivo con la "idea del bien". Al respecto comenta Habermas que ni el arte ni la filosofía pueden aspirar ya a servir de guías morales para la sociedad, pues la sociedad ha separado los discursos de la ciencia, el arte y la moral. Adorno ya había visto que el arte moderno puede cumplir, a lo sumo, una función epifánica. En cuanto a la filosofía, ésta ya no goza de un acceso privilegiado a la verdad en el mundo objetivo, al bien en el mundo social o a la belleza en el mundo subjetivo. Una filosofía que piende postmetafísicamente deberá, en colaboración con otras disciplinas, preguntarse si la razón escindida en sus momentos puede mantener todavía una unidad que permita la mediación entre el Mundo de la Vida y las culturas de expertos. pero una reflexión sobre asuntos de tipo existencial ya no es competencia del filósofo *qua* filósofo.

Este escepticismo de Habermas con respecto a las posibilidades de la filosofía moral ha sido un tema recurrente en sus tres últimas publicaciones: *Pensamiento Postmetafísico* (1988), *El presente como futuro* (1990) y *Textos y Contextos* (1991). Se trata, en el fondo, de definir cuál es el estatus del discurso filosófico en tanto que discurso práctico, tema al que Habermas dedica el capítulo cinco de su nuevo libro, "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica". Allí se muestra que la pregunta kantiana "¿Qué debo hacer?" posee un triple significado según sea el tipo de acción y de situación al que se haga referencia. Situaciones que demandan un tipo de acción instrumental exigen la realización de un discurso práctico, cuyo fin es alcanzar un acuerdo respecto al procedimiento adecuado para intervenir eficazmente en el mundo objetivo (por ejemplo construir una casa). Otras situaciones demandan, en cambio, un tipo de acción orientada ya no hacia el mundo objetivo sino hacia el subjetivo, a través de un discurso ético-existencial cuyo fin es alcanzar un acuerdo para resolver un problema de tipo *vital* (por ejemplo elegir una profesión). En ambos casos se trata de buscar *razones* que nos permitan escoger una entre varias posibilidades de acción, cuando *queremos* resolver un problema o alcanzar una meta. Es posible que, incluso, la pregunta "¿Qué debo hacer?" se radicalice tanto, que devenga en un cuestionamiento fundamental por el modo de vida y por el tipo de persona que se quiere llegar a ser. Pero, aún así, todavía no estamos en el ámbito de la filosofía. Esta aparece solamente cuando hay una ruptura con la perspectiva

egocéntrica y entra en juego el conflicto de *mis* intereses con los intereses de *otras* personas. Ya no se trata de lo que yo quiero ser o hacer en la vida, sino de si mi proyecto es compatible con los intereses de los demás. Este cambio de perspectiva demanda la existencia de unas reglas mínimas que permitan comprobar si las máximas que guían mi vida pueden ser universalizadas y servir de máximas para la vida en común de *todas* las personas. Y es justamente aquí donde la filosofía puede prestar su concurso, mediante la formulación de principios que posibiliten reglamentar la discusión práctica desde un "punto de vista moral" (*moral point of view*). En este tercer caso, la pregunta "¿Qué debo hacer?" (*Was soll ich tun*) se transforma en "¿Qué se debe hacer?" (*Was soll man tun*).

Pero una cosa es formular principios capaces de orientar la argumentación moral, y otra muy distinta es ceder a la tentación de convertir esos principios en normas morales. Este es el problema que Habermas ve en el intento de su colega Karl-Otto Apel por consolidar una fundamentación última de la ética. Por una parte, Apel sigue preso de aquella vieja pretensión fundamentalista que coloca al filósofo por encima del común de los mortales y que puede, en consecuencia, "ilustrarlos" al respecto a lo que es y no es moral. Por la otra, hablar de metanormas o metaética es redundante e innecesario, puesto que los participantes en una discusión práctica están impregnados *desde siempre* con las intuiciones morales válidas en el *mundo de la vida* y están, por ello, suficientemente equipados para argumentar moralmente. Ellos mismos están preparados para discutir lo que crean conveniente, sin que necesiten de instrucciones morales adicionales. La posición de Habermas es, en este punto, bastante clara y definida: "*Eine Letzbegründung der Ethik ist weder möglich noch nötig*": una fundamentación de la Ética no es posible ni es necesaria.

Lo que no está claro muy claro es la actitud de Habermas hacia la psicología evolutiva de la moral, en la versión de Lawrence Kohlberg, que constituye uno de los pilares sobre los que se sostiene la ética discursiva. Ciertamente a la discusión con Kohlberg se consagran dos capítulos enteros, pero en ninguno se observa un distanciamiento crítico con respecto a la propuesta ontogenética del filósofo estadounidense. Se esperaba que en su nuevo libro, Habermas diera respuesta a las críticas de Thomas McCarthy en los Estados Unidos y Antje Linkenbach en Alemania, para quienes el modelo ontogenético de Kohlberg es, en el fondo, una apología de la racionalidad occidental. Como se recuerda, Habermas toma prestado este modelo para argumentar que las estructuras cognitivo-instrumentales y práctico-morales han llegado a su máxima expresión en las sociedades modernas noratlánticas, frente a las cuales el pensamiento mítico hace las veces de escalón previo". Parece que Habermas continúa aferrado a este esquema -evidentemente eurocentrista-, como lo sugiere el hecho de que en este momento se encuentra trabajando en una teoría *afirmativa* de la política y el derecho que vendría a justificar el sistema institucional de las democracias primermundistas, principalmente el "modelo alemán".

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ
Universidad de Tubingen